

# 近世武家諫言考

高山竜博

## 一

君たる人、我は諫を好めども、人我を諫めずといふは僻事なり。譬へば酒食は人の好むものなり。故に辭すれども、人必しひて進む。然れば忠言の出でざるは、聽く事を好まざればなり。<sup>①</sup>

右は貝原益軒の『君子訓』<sup>②</sup>の中に見られるものであるが、これは諫言という行為のぬぐい難い側面、すなわち、いかに家臣がその場に最も適した内容の諫言を行ったとしても、それはしよせん主君の真によるこぶところではない、という悲劇性を我々に感じさせる。またさらに一步進んで推測するならば、このわずかな言葉の裏に、酒食を好むごとく家臣の諫言を好むことをしなかった、数多くの主君たちの姿を見ることが可能であろう。

江戸時代は身分秩序が厳然としてあり、武士が為政者としての地位を決定的にした時でもある。したがって彼ら武士たちが行う諫言は、当然主君の政務上の行為に何らかの影響を及ぼすことになるはずである。そのような中で、諫言を真から好むことをしなかったであろう多数の主君たちの存在は、近世、特に江戸時代の武士道における諫言を扱う際に忘れてはならない。それ以前、すなわち主君・家臣が相互に相手の人物の将来性を期待して結びついた

戦国時代には、その結びつきはきわめて流動的であり、したがって諫言がそれほど重要視されていなかった。諫言という行為は、江戸時代に入ってはじめて重要性を帯びてくるからである。

小考ではその諫言を、当時の家臣たちはどのようにとらえるべきとされていたのか、そして一方、主君たちは真に好まぬそれをどのようにに理解しようとしたのかについて考察してゆき、あわせて近世武士道の二大思潮とされる山鹿素行の士道論と山本常朝の『葉隠』思想との相違を、諫言が主君に受け入れられなかった場合、家臣はどのように対処すべきであるか、という点で明らかにしてゆきたいと考えている。

ただしここで断っておきたいのは、小考がこれから明らかにしてゆくとする問題は、あくまでも「かくあるべし」という、いわば当時の君臣相方の精神的な志向を究明するものであって、それが現実になどのように実行されたのかということの直接の解答ではないということである。しかし、それが彼らに多大の影響を及ぼしたことは十分考えられるわけであり、またその事実を追求する足がかりとなるものであることも間違いないと思う。その意味で、これから小考がたどろうとするのは彼らの行動の軌跡ではなく、その精神の軌跡であると言うことができよう。

## 二

ここで言う諫言とは、もちろん主君の誤った言動に対する家臣の反対意志の表明、という性格を持つ行為である。しかし、抗議ではない。したがってそれは反逆と等号で結ばれることはないはずである。では江戸時代の武士たちにとって、諫言と抗議との一線はどこに引くべきとされていたのであろうか。それによって当時の武士たちが、諫言をどのようにとらえるべきとされていたかを考えようと思う。

さて、それを考える上で、当時どのような諫言のしかたが最も望ましいとされていたか、について見ることは必

要であらう。

これについて山鹿素行は、

諫の道ありと云は、早知<sup>レ</sup>機事、是本也。機をしようと云は惡の萌しを知ること也。俄に大惡事をなすと云へることはまれ也。其機次第に相長じて、而して後に惡となり邪となり、身にあらはれ家にわたり、國にひろまり天下にみつるになるものなれば、早く其機を知て、事のきざしを諫めて内に起る處を戒しむ、是諫於未形<sup>二</sup>者と也。これを諫の上也と云へるは此心なり。『山鹿語類』卷十四 臣道二 仕法<sup>③</sup>

と述べている。すなわち、主君の惡が実行に移される前にこれを諫めるのが、最上の諫言であると言うのである。

ところが、南部立庵になるとこれはさらに徹底され、その著『倭忠經<sup>④</sup>』によると、

臣の君につかふまつるに、諫を專一とするなり。下たるものよくいさめ、上君いさめを用る時は、君臣のみち明らかに行はれて、上下たがひにやすんぜり。扱いさむる道に、上中下の替りあり。先君の惡念の、起らざる以前に、諫るは上なり。起らざるを諫とは、君へ一言の事を申にも、和漢の書物を考、國の興亡、家の安否を證據として、主人を善道に引き入るゝやうに、諫るなり。(卷下 忠諫章第十五)<sup>⑤</sup>

と説明されている。ここでは主君の惡念が起る前に、これを常に監督しておく必要性を説いている。諫言本来のあるべき姿というのは、主君の惡事が表面化する以前、というよりはむしろその惡念を起させぬための、主君に対する日常の教育という意味合いを持つものなのである。何故なら立庵からすれば「君の惡念すでに、氣ざしたるを知り、さまぐゝにいさめて、終に其惡をためなほして、正路に返し入やうに、いさめおふする」<sup>⑥</sup>のが中の位の諫言であり、そして「すでにそのあく外に行はれて、あまねく國中にかくれなく、猶も他の國まで、取沙汰ありて後、いさむる」<sup>⑦</sup>のが下の位の諫言となるからである。このように主君の惡念が起ころうとしている氣配を事前

に察知して、これを諫めるといふかなり積極的とも思える行為でも、立庵はこれを中の位のものとして位置づけていることは、興味深い。

また佐賀藩の武士であつた山本常朝も、諫言のしかたについては『葉隠』<sup>⑧</sup>において、

諫言意見など、惡事の出來てよりしてはその驗あり兼ね、却つて惡名をひろげ申す様なるものなり。病氣出來てより藥を用ふるが如し。兼養生をよくすれば、終に病氣出でず。病氣出でてより養生するよりは、兼養生は手間も入らず、仕よきものなり。未だ惡事思ひ立たざる前に、兼々心持になる事を何となく諫言意見仕り候はば、兼養生の如くなるべき候由。(聞書第二の一四)<sup>⑨</sup>

と、立庵同様の見解を示している。

このように見てくると、諫言は確かに主君の誤つた言動に対する反対意志の表明という性格は持つものの、それはさらに主君に対する日常の働きかけを含める点で、単に主君の惡事に対する事後反応としての抗議とは、大きな開きがあることがうかがい知れよう。

また諫言が単に主君の誤つた言動に対する反対意志の表明だけの行為とするならば、それは、その主君に仕える家臣であれば誰でも行うことが可能であろう。しかし、前述したように主君に対する日常の働きかけも含まれるとなれば、当時の身分秩序とも考えあわせて、それを行い得るのは当然限られた人物だけであつたろうということは想像に難くない。

益軒は『君子訓』において「宰臣は家老なり、諸有司は諸役人なり」と、日本の政治体制を中国のそれに照し合せて人材登用の重要性を述べている箇所で、さらに、

宰臣の職は、君を輔佐して、其の過失を正し救ひ、政の善惡を論じ、賞罰を正し、諸有司をすべて、其の成功

を責め、廣く人才を求めて、他日の用に備ふ。細務を自からせず、有司に打まかせ置きて、年限を以て、その功過を察し、君に告げて是を進退すべし。(卷中)<sup>⑪</sup>

と説いている。ここに家老の職務として諫言があげられていることが見出されよう。すなわち、家老は行政上の細務には一々これを自らすることなく、いわば家臣たちの監督役に専念すべきであり、そして主君に対してはこれを補佐し、それに過ちや悪事がある場合にはこれを正すことが、その職務の第一としてあげられているのである。つまり益軒の言うところに従えば、諫言は家老としての重要な職務であり、いわば主君の側近として許される権限でもあるということになる。

またこれと同様のことを、中江藤樹も『翁問答』<sup>⑫</sup>の中で次のように述べている。

大臣の忠節は、其事大なるゆへに大忠と云、小臣の忠節は、そのことちいさきゆへに小忠といふ。主君のきらふ事にても、君のため、くにのため、家中のためによき事なれば、しゆくんのかならずおこなひ給ふやうによくいさめをなし、主君のすき好む事にても、あしき事なれば、かならずやめたまふやうによくいさめて、しゆくんの心だて身もち、みちにかなひ、国とみゆたかに、すゑながくさかえ給ふやうにと、一心におもひ入、わが身のためをばすこしもかへり見ず、竜逢、比干のいさめて死せる心をまもり、わが身をすて、君のためのみ第一にするを大忠といふ。是は家老・出頭の忠節なり。(上巻之本)<sup>⑬</sup>

このように、藤樹もやはり家老の職務としての諫言の重要性を述べている。ところで注意すべきことは、彼は諫言の重要性をはっきりと「大忠」という言葉で表しており、この記述の直後には、「是非善悪をえらばず、主君の下知にしたがひ、一心に君をうやまひ、身をすて、そのくらゐの職分を勤仕するを小忠と云」と断言していることである。つまり諫言をすることは、主君に対する忠節の極みであると言うのである。またそれは、武士が本来持

つ戦闘員としての働きを「ふたごゝろなく身をすてゝ、さががけをし鎗をつき、首をとるを小忠と云」<sup>⑮</sup>とまで言い切っていることから、いっそう浮きぼりにされよう。

一方、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり（聞書第一の二）」<sup>⑯</sup>の言葉で著名な『葉隠』の口述者山本常朝も、これを同様の立場をとっている。

忠節の事 御心入を直し、御國家を堅め申すが大忠節なり。一番乗、一番鎚などは命を捨てゝかゝるまでなり。その場ばかりの仕事なり。御心入を直し候事は、命を捨てゝも成らず、一生骨を折る事なり。先づ諸傍輩も請け取り、主君も御請け取り候者になりて、御心安く御懇意を請け、年寄、家老役に成されたる上にてなければ、諫め申す事相叶はず。（聞書第十一の二八）<sup>⑰</sup>

このように、主君に対して献身的な道徳を説くことをその特徴としている『葉隠』の常朝でさえ、諫言を「大忠節」として「一番乗、一番鎚など」の上に位置する忠節としている。また、同じく常朝は『山本秘書』<sup>⑱</sup>の中で、「忠の肝要は諫に極る。治國平天下の根本なれば、最他事なき事なり（奉公根本 忠孝）」<sup>⑲</sup>と言ひ、さらに、奉公を仕るからは肝要の忠節を盡さでは甲斐もなし、然れども諫を可申と思ひても、其の位にいたらねば諫めごとならず、然らば家老の座に直りて諫めるより外なし。<sup>⑳</sup>

と述べるように、奉公における諫言の占める位置の重大さを痛感していると同時に、「又其の位にあらずして諫むるときは害となるべし、其の役にあたらずぬものは遠慮すべきことなり」<sup>㉑</sup>というように、家老の地位に就かなければ諫言を行うことができない状態に、一種の焦燥感すら懷いているようにも見える。

いずれにしても、当時の武士たちにとって、諫言は誰にでもできるものではなく、家老という地位に就いてはじめて可能となる行為とされていたのである。

以上のことをまとめるならば、諫言と抗議との一線がどこに求められるかということについても、容易に答えを引き出すことができよう。すなわち、諫言は主君の誤った言動に対する家臣の反対意志の表明であるが、それは抗議のような一時的なものではなく、主君に対する日常の教育的な働きかけをも含むものである。そしてその性格の上から、諫言は家老という限られた地位の者のみが行い得るため、主君に対する忠節の極みであるとされていたのであり、抗議のごとく家臣個人の自己主張とは大きく趣を異にする。さらに言えば、それが継続的か否か、その内容が主君のためにあるのかないのかで、区別がなされることになる。

江戸時代、諫言をこのようにとらえるべきとした考えが大勢を占めるようになったのは、武士の持つ性格の変化による。武士は本来戦闘員である。にもかかわらず江戸時代は、彼らが本来の性格を発揮することのできる時代ではなかった。津田左右吉氏の言を借りれば、江戸時代においてはもはや「武士は戦国時代の遺物」であつたのである。すなわち戦国時代には、下剋上の世を己れの野望をかなえるために、自らの生命を顧みず戦功をたてることに専心し、またそれが主君にとってはその者の最高の忠節として映り、流動的な君臣相互のきずながそれによって保たれていたのに対し、戦乱のない江戸時代の武士にとって、君臣関係は生まれながらにして先祖の代より厳然と存在していた。したがって彼らは戦国時代の武士たちと違い、主君のために生命をなげだして働く機会のない環境にあって、自らの欲望をふくらませ、あわよくば一国の領主になろうという行動目的がなかつたのである。

このような状況の中で、武士は主君との関係を、自らの生命をなげうち戦功をたてることによって保つのではなく、他のものによってそれを保たなければならなかつたのである。一家一藩の安泰を保つ以外に目的を持たなかつた状態において、諫言を重要視しようとする動きが見られるのは至極当然のことであらう。小考の初めにおいて、諫言は江戸時代に入ってはじめて重要性を帯びてくると言明した根拠は、実はここにある。

### 三

先に諫言は家老の職務としてあったということを述べたが、その一方では、主君の側から家臣に対して諫言をするよう要求する面もあった。このことは、江戸時代における諫言の概念を特徴づける場合に注意しておいてよいことであろう。何故なら、戦国時代においては諫言の妥当性を認めているものが見られるもの<sup>⑧</sup>、それを主君の側から積極的到家臣たちに要求しているものは見られないからである。この時代においては、主従関係が互いの将来性を期待してのきわめて流動的な結びつきのもとにあったから、その将来性に影が見えれば、その結びつきを切り離せばよいわけであって、主君にとっても家臣にとっても、その間に諫言の存在する必要性が希薄であつたのは当然のことと言えよう。

ところが、江戸時代においては戦乱は過去のものとなりつつあり、諸大名の多くは先祖からの地位を受け継ぎ、それをさらに次代に継承させてゆくだけの状態に終始していた。となれば、次代を担う者がいつも藩主として有能であるとは限らない、と考えるのはむしろ自然のなりゆきである。近世においておびただしい数の家訓類が残された<sup>⑨</sup>ということは、「家」の安泰ないし発展について憂慮する精神的土壌が、主君の側にも多分にあつたということとを有力に物語るものであろう。

これについて『黒田長政遺訓』を例にとってみよう。この定書は長政（一五六八—一六二三）がその死に先立つ一年前の元和八年九月、子息の忠之（一六〇二—一六五四）と老臣たちに書き与えたもので、藩主たる者の心得、家臣のあり方について示しているが、それらの条文の後に、

君臣共ニ此旨ヲ能相守リ、越度ナキヤウニ万事ヲ執計ヒ、我が掟ニ背クベカラズ。又子孫ニ至リ、不義放逸ヲ



専トシテ、諫ヲ聞キ入ズ、自由ヲ働キ掟ヲ守ラズ、ミダリニ財宝ヲ費スモノアラバ、家老中申合せ、其者ヲ退ケ、子孫ノ内ヨリ人柄ヲ選ビテ主君トシ、国家ヲ相續セシムベシ。<sup>⑧</sup>

と記されている。これは、先に述べた主君の側の「家」に対する意識を如実に物語るものであろう。そしてまたその条文の中では、家老の諫言について、

一、凡君臣傍輩万民ノ上迄モ、相口不相口ト云事アリ。主君ノ臣下ヲ仕フ事、此意味有ル事ヲ知りテ、常々思慮ヲ怠ラズ、能ク慎ミテ油斷スベカラズ。家人多シトイヘドモ、其中ニ主人ノ氣ニ応ズル相口ナルモノ、善人ナレバ國ノ重宝トナリ、惡人ナレバ妨トナル者ナレバ、是輕々敷事ニアラズ。家老中兼テ其旨ヲ相心得、主人ノ佞心ニ心ヲ奪ワレザルヨウニ、キビシク諫言スベシ。（捉書之事 第二条）<sup>⑨</sup>

と注文している通り、先に述べたような状況の中では、家老の諫言というものが、やはり主君の側からも重視されねばならなかったことがわかる。また長政自身も「異見会」と称して、毎月一度家老を集めて彼らの意見を聞いていた<sup>⑩</sup>ほどであった。そしてさらに我が子忠之にも、

主將為ル人ハ、威ト云者ナクテハ、万民ノ押ヘト成ガタシ。惡敷心得テハ、ワザト威ヲコシラヘ付ントスレバ、カハツテ大成ル害ニ成ル者也。諸人ニヲデラル、様ニ、身ヲ持成スヲ威ト心得、家老ニ逢テモ威高ブリ、事モ無ニ詞ヲアラ、ゲ、人ノ諫ヲ聞入レズ、我等アヤマチモカサ押ニ言マギリ、恣ニ我意ヲ立ル時ハ、家老モ諫ヲ言ハズ、自ラ身ヲ引ク様ニ成行ベシ。家老サヘ如スナレバ、諸士末々ニ至ル迄、只ヲデ恐レタルマデニテ、忠義之恩ヒヲ成ス者無く、我が身ガマヘノミニテ、奉公ヲ実ニ勤ル事ナク、カク高慢ニテ人ヲ蔑ニスル時ハ、臣下ヲ始メ万民ウトミ果テ、必ズ國ヲ失フ基ト成ル者ナレバ、能々心得ベキナリ。（捉書之事 第一条）<sup>⑪</sup>

と諫言を受け入れることの重要性を強調している。

以上のように諫言を受け入れることを重視しているものがある一方では、さらにそれを進めて主君の側から、より積極的に諫言するように家臣に呼びかけているものもある。『名君家訓』によると、

某身の行、領国の政、諸事大小によらず、少もよろしからぬ儀、又はをのゝ存寄たる儀、遠慮なく其儘可<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>申聞<sub>一</sub>候。其国政の儀は、仮初にも臣民に係候へば、小事も大切に成候間、をのゝ指図を承管に候。各も遠慮有べき儀にあらず候。(楠諸士教 第一条)<sup>⑩</sup>

と家臣に諫言することを依頼し、また自分もそれを快く受け入れるであろうことを記している。そしてそれがさらに進むと、徳川斉昭(一八〇〇—一八六〇)が『告志篇』<sup>⑪</sup>の中で述べるように、

直言極諫に勿論、凡そ下より上え對し存寄等申立候は、人の至難と存候所、相續已來面々篤存入言等いたしくれ候者も不<sub>レ</sub>少、大慶不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>之<sub>一</sub>存候。然るに、近來存意等申立者追、減少いたし、何共心細き事に有<sub>レ</sub>之候。

忠臣良士は聖賢の世にてすら、國を憂君を愛し候事と承及候。況や今士民の風俗もいまだ改らず、國家の武備もいまだ整はず、下々より見候はゞ、可<sub>レ</sub>申事何程歟可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之候へども、上書等日々致<sub>二</sub>減少<sub>一</sub>候段不審の至に候、と家臣からの諫言・意見が少ないことに不満を懷いている姿さえ見られる。

このような主君側の積極的な態度は、諫言に対するどのような意識から生じてきたのであろうか。

先に家臣の側から、諫言は戦場における一番槍以上のものであるととらえようとしていたことを見てきたが、主君の側にもやはりそれと同様の認め方をしているものが見られる。先にあげた『告忠篇』を著した斉昭は『名訓一斑抄』<sup>⑫</sup>の中で「主人の悪事を見て、諫言をいゝ家老は、戦場にて一番鎗を突よりも、遙に増たる心ばせなるべし」と述べているのである。何故なら戦場における「武篇」はいわば時の運であり、敵を討つてもまた逆に討れたとしても、その「誉名」は子孫に語り継がれるわけで、「死ても生きても損のなき事」<sup>⑬</sup>である。しかしこれに對して諫

言をする家老というものは、主君に嫌われ、場合によっては出頭人に讒言され、ますます立場が悪くなってしまう。すると大体は主君を見限ってしまうが、それでもなお、それを押して諫言をする者もいる、と彼は言い、となれば、<sup>⑧</sup>「主人の悪事申留ずば其責我耄人に帰する処也と分別を究め、身の上を忘れ、幾度も争ひ諫る家老は、終に手討に逢歟、押入らるゝかにて、身上を果し、妻子までも迷惑をさするは必定の事」なのであつて、これは戦場の一番槍よりも「十が九ツまであぶなき勝負」をしていると指摘し、したがつてこれから察するに「戦場の一番鎗は却て致易き道理也」と説明しているのである。

ここでは諫言が主君に対する献身の現れとしてとらえられており、この無償の奉仕を行う者に対して賛辞をおくっている。このように主君の側からも、諫言が一番槍と比して、忠節の度合いはより高いと認められていた点は注目される。

以上、主君の側からとらえられた諫言は、「家」の安泰を願うという心情に対して、それが家臣自ら行う無償の奉仕として映つたものであつた。そしてまたそれは、我が子孫よりも「家」を存続させようとした彼らの意識からすれば、理論上、当然の結論であつたと言うこともできよう。

#### 四

さて、これまで述べてきたように諫言という行為は、それを行おうとする家臣の立場からすれば、忠節の極みとすべきとされており、また一方、それを受ける主君の立場から、これを自分に対する第一の忠節ととらえようとしていたものであつた。

ところが、これらは両者がそれぞれあるべきであるという、訓戒の中に示されたものから導き出されたこと

であつて、これらが文字通り實現されたと見るのは早計であらう。言うまでもなくここで扱つてゐる諫言という行為は、主君と家臣との二個の立場が存在し、その諫める内容があつてはじめて成立するわけであるが、これらが実を結ぶも結ばぬも、ひとえにそれを受ける主君の態度如何にかかわると言うことができよう。つまり諫言が受け手の側で拒絶されれば、家臣のその意志は宙に浮いた形になつてしまい、事実上その目的とするところは達せられなくなるという状態になるわけである。

先に主君の立場からしても、諫言は「家」の安泰を願う上で確かに有益なものであり、そしてそれを自ら家臣たちに対して要求してゐる彼らの意識を見てきた。しかしその反面、家臣の諫言を受け入れることは、主君自ら己れの非を認めることになり、またそれを行う者の自我意識を認めることにもなるわけであつて、このことは、ひいては藩における主君自身の主体性の否定にもつながるであらうことが十分考えられる。近世における数多くの家訓に示された諫言の重要性や妥当性は、実はこれとは逆の事実がかなりあつたことの現れとも言えるのではないだろうか。

いづれにしても、忠節の極みである諫言を行う家臣の立場としては、それが主君に拒否された場合、どのように対処すべきかということについて、明確にしておかなくてはならなかつたのである。

ところで、このことを見てゆく際に問題にしたいのが、近世武士道に二大思潮ありとする相良亨氏の論である。

氏は近世の武士たちの思想を（儒教的）士道と（『葉隠』的）武士道との二つの名称によつて分ける（以下、両者を単に「士道」・「武士道」と略す。ただし「近世武士道」と言うときは両者を総括したものとする。）ことを一般的であるとして、前者を、武士は人倫の指導者であるという「道の自覚」に基本をおく思潮、後者を、武士は本来戦闘員であつたから、死を恐れる臆病は武士である資格を欠くものであるという「死の覚悟」を基本におく思潮、

とそれぞれ説明している。<sup>④</sup>

小考の立場はこの結論に異議を唱えるものではない。ただ、周知のように江戸時代は戦乱が過去のものとなりつつあった時期であり、両者の差異を、当時の武士にとっても非日常的な死生観を交えて説くことは、氏自身が言うように試論の域を越えないものではあるまいか。そこで小考では、当時両者が同様に忠節の極みであるとした諫言をとりあげ、もし主君がそれを拒否した場合に家臣はどのような態度をとるべきかについて見てゆき、この結論の補強を試みようと思う。

さて、初めに士道がとる立場であるが、その代表者として山鹿素行を選ぶことに異論はないであろう。彼は『山鹿語類』によると、

退て處り去て不仕は、もと君子の所好にあらざれども、位高く祿厚くして君に無道政に無法ときは、或はこれを諫ることしばしばし、或は力をつくして身を修めて君の開悟をまつといへども、時勢ともに然るときは、君子こゝに不<sub>レ</sub>留也。道を行ふの沙汰までに不<sub>レ</sub>及、君に禮をとろへて、君子を崇敬することたゆむときは、速に退て不<sub>レ</sub>仕、(卷十四 臣道二 仕法)<sup>⑤</sup>

というように、主君の無道に対して諫言を数回にわた行つても、主君がこれを受け入れない場合は、そのもとを去るのが君子たる者のとるべき道であるとしている。この考え方は、

出處去就の間、君子の甚所<sub>レ</sub>慎也、而して古<sub>司馬光言</sub>之君子、邦有<sub>レ</sub>道則仕、邦無<sub>レ</sub>道隱、是定れる君子の出處也、(卷十

#### 四 臣道二 仕法)<sup>⑥</sup>

から出てくるわけであり、しかも素行が唱える聖学のあり方は、「唯周公孔子の言行をきわめ、其理を天地にしひろめて、これをのつとり用ゆるにあるのみ(卷十四 臣道二 仕法)<sup>⑦</sup>」にある。となれば、彼が「臣としては君を諫

め、いさめて不行ば速に退は古の道（卷十五 臣道三 臣談<sup>④</sup>）、これを日本の武士たちに実現させなければならぬと考えたのは、当然のことであつた。彼にとつても、諫言は武士の第一の忠節に変わりなかつたが、それは儒教の教學的な意識の発露としてあるべきものであつたのである。

一方、武士道がとる立場はどうであらうか。相良氏が「死の覚悟」を根本とする思潮を文字通り（『葉隠』的）武士道とした『葉隠』から、それについての記述を見てみよう。まず『葉隠』の口述者常朝は、諫言をするに際して、大方諫言と申すには、佞臣が我が手柄立てか、又後見などありてする事なり。忠義の諫言と申すは、よく御請けなさる筋を以て、潜かに申し上ぐるものなり。（聞書第二の一三）<sup>⑤</sup>

と慎重な態度で臨むことを強調している。また、「志の諫言は脇に知れぬ様にするなり（聞書第一の一三）<sup>⑥</sup>」とあるように、その行為は何よりも他の者に知られないようにすることが重要であると述べている。そしてこのようにして行つた諫言が、主君に受け入れられなかつた場合については、

若し御請けなされざる時は、いよく隠し候て我が身はいよく御味方になりて、御名の立たざる様に仕るものに候。多分腕立てになりたがり、御請けなされざる時、後向き申すが多く候。どしめき廻り候は、不忠の至極に候。又御家などは、根元不思議の御建立故か、悪しき様にても自然とよき様に相なり候となり。（聞書第二の一三）<sup>⑦</sup>

というように、それが受け入れられなかつたことをあくまでも公にせず、そしてさらに、主君の非が世間に発覚しないために細心の注意と多大の努力をはらうよう強調している。また常朝は、『山本秘書』においても同様に、

主人の非を云ひたがる者多し。以の外のひが事なり。其の人の口くせに、御爲を思ふ故、餘り迷惑さに佗言すると云ふ。さて／＼取り違ひなり。眞實笑止に思ふならば、密に諫言すべきなり。夫がならぬ位ならば神佛に

も祈り、主君の悪事は何卒して人の知らぬやうにと、隠密する筈なり。たとへ公儀に召し出され、主人の悪事を申し述べしと、拷問にあふとても、命にかへても云ふまじき事ぞかし。(奉公根本 忠孝<sup>⑧</sup>)

と述べ、諫言は忠節の極みであるとはしていたものの、それが受け入れられない場合には、今度は逆に己れの生命にかえてでも、主君の非が公になることを防がねばならないとする姿勢を見せている。すなわち、素行が諫言を受け入れられないことに限界を設けているのに対し、常朝はそれを設けていないのである。

以上の事例だけをとりあげて士道と武士道との差異を云々することは、かなり乱暴な試みであるかもしれない。しかし筆者が見た限りでは、両者を通じて主君に対する諫言が拒否された場合、どのように対処すべきかについて明確な意見を示しているのは、士道においては山鹿素行、武士道においては『葉隠』の山本常朝のみである。幸いにしてその二者ともそれぞれの思潮の代表的な位置にあるので、相良氏の結論の補強は可能であろうと思われる。ところで、このような二者の相違はどこに端を発しているのだろうか。それはまず、両者の君臣関係に対する意識の相違によるようである。すなわち素行は君臣関係を絶対視していなかったと考えられるのである。たとえば『武教小学<sup>⑨</sup>』によると、

凡施受之道、君臣上下之義、朋友相接之禮、士之所可<sub>レ</sub>慎守<sub>二</sub>也。法曰、軍無<sub>レ</sub>財、士不<sub>レ</sub>來、軍無<sub>レ</sub>賞、士不<sub>レ</sub>行。香餌之下、有<sub>二</sub>懸魚<sub>一</sub>、重賞之下、必有<sub>二</sub>死夫<sub>一</sub>。又曰、魚食<sub>二</sub>其餌<sub>一</sub>、乃牽<sub>二</sub>於繯<sub>一</sub>、人食<sub>二</sub>其祿<sub>一</sub>、乃服<sub>二</sub>其君<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>祿取<sub>レ</sub>人、皆是古之制也。(与受<sup>⑩</sup>)

また『山鹿語類』には、

父子の間は天然の親愛を以てなす事なり、君臣は他人相あつまりて君と仰ぎ臣と約することわりにして、何を以て天然の親愛あるべき處なし、(卷十三 臣道一 臣体<sup>⑪</sup>)

とあるように、素行は単に君臣關係をとりあげて見た場合には、それは奉祿によつて結ばれた契約的な關係としてとらえていた。したがつてこのように君臣關係が認識された上では、諫言が主君に受け入れられない場合、この契約を破棄し新しい契約關係を結ぶということも、是認されることになるわけである。

一方、山本常朝は君臣關係を情誼的なものとして絶対視していた。

毎朝、拜の仕様、先づ主君、親、それより氏神、守佛と仕り候なり。主をさへ大切に仕り候はば、親も悦び、佛神も納受あるべく候。武士は主を思ふより外のことはなし。志つのり候へば、不斷御身邊に氣が付き、片時も離れ申さず候。(聞書第一の三二)<sup>⑤</sup>

や、

念佛の行者は、出入息に佛を忘れざる爲に、名號を唱ふるなり。奉公人も、主君を思ふこと、斯くの如くなるべし。主君を忘れぬを、當介の肝要とするとなり。(聞書第十一の二二六)<sup>⑥</sup>

等の『葉隠』の記述は、それを端的に示すものであらう。つまり常朝にとつて主君は神仏にも等しい、否それ以上のものであるとして崇めるべきものであり、諫言はその心情の発露として位置づけられるわけであるから、それが受け入れられなかったとしても、主君との關係は絶ち切るべきものではなかったのである。

さて、このような君臣關係に対する意識の相違をさらにたどつてゆくと、両者の「公」と「私」に対する概念の相違に達する。

三宅正彦氏は山鹿素行を含む近世儒教における「公」・「私」の概念について、「公」は主君個人を超越し、現実的具体的には幕藩領主階級の権力機関である幕藩国家以外のなにもでもないとし、彼らにとつて主君と天下國家は分離すべきもので、「以<sub>レ</sub>利<sub>二</sub>君長<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>忠、是其不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>利<sub>レ</sub>私也(『山鹿語類』聖学五 忠信)」を例にとり、家臣の



主君個人に対する忠誠すら「私」であるところえられていたと説明している。<sup>26)</sup>

確かに貝原益軒の『君子訓』においても、「公」「私」については、

上天道にかなひ、下人心にかなひ、中義理にかなふ道一あり。その名いかん。公といふ。公とは、私なきをいふ。又上天道に背き、下人心に背き、中義理に背く道一あり。その名いかん。私といふ。私とは公ならざるなり。人我を忘れて、身に私せざるを公といふ。人我を立て、人の事をすて、専我が私身の爲のみするをといふ。<sup>27)</sup>（巻上）

と記されているように、彼らにとって「公」とは天地の理にそむかぬことであり、それは一家一藩という単位を示すものではなく、天下国家を示すものであった。

ところが一方『葉隠』の常朝は、「公」と「私」について次のように記している。

さて如何様奉公するが忠節かと云ふに、奉公の二字にて埒のあくことなり。奉公とは公に奉ると書きたり。則、今身命を殿様に奉りて見よ、早私と云ふものが一物もなくなるなり。身命主君の物なれば、主人を心の王と崇め奉りて、御下知を受けて萬事をなせ、十二時中行往・座臥・飲食・談笑・舉手・動足忠節ならずと云ふことなし。『山本秘書』 奉公根本 忠孝<sup>28)</sup>

このように常朝は、「公」については先に見たような天下国家をさすものではなく、ただ己れの主君の「家」というものについてだけでとらえている。このことは『葉隠』の「釋迦も孔子も楠木も信玄も、終に龍造寺・鍋島に被官懸けられ候儀これなく候へば、當家の家風にかなひ申さざる事に候（夜陰の閑談）」という言葉と照らし合わせてみれば、いっそう明確になるであらう。すなわち常朝にとって「公」とは一家一藩というきわめて閉鎖的な運命協同体をさすものとしてあるわけで、彼にすれば、素行らが「私」とする主君個人に対する忠誠が、とりもなお

さず「公」であつたわけである。

このように見てくると、素行が諫言を拒否した主君のもとを去るという行為を是認することは、「公」を天下国家という範圍でとらえている点で、理解され、また一方常朝が諫言を拒否した主君のもとを去らず、かえつて今度はその非を隠すことに専念することは、彼が「公」を己れの主君の一家一藩それだけを範圍としてとらえている事で理解されよう。

つまり、素行にとつて「公」とは一家一藩を範圍とするものではないから、君臣關係は絶対的なものではなく契約的關係としてとらえられている。したがつて彼には諫言を受け入れぬ主君のもとに留まることが、そのような關係において己れの地位を守ろうとする行為、すなわち「私」となるのである。一方、常朝にとつて「公」とは直接の主君の「家」を範圍とするものであるから、君臣關係は絶対的なものとしてとらえられるわけであり、その關係を絶ち切ることは考えられない。だから常朝には諫言を受け入れぬ主君のもとを去るということが、そのような關係において家臣個人の自我を押し通そうとする行為、すなわち「私」となるのである。

このように両者の「公」と「私」の概念の相違が、それぞれの君臣關係に対するとらえ方の違いとなつて現れ、そしてそれはさらに諫言を拒否された場合、主君のもとを去るべきである、または留まつて主君の惡を隠す努力をすべきである、というまったく正反對の立場をとらせるにいたるのである。

## 五

近世、特に江戸時代に、諫言という行為が君臣相方から最も重要視されていたということは、先に示した通りである。そしてさらに、近世武士道の二大思潮とされる士道と武士道との相違を見ようとするとき、両者が共に第一

の忠節とする諫言が、主君に受け入れられない場合どのように対処すべきかという点で、それを明確にすることができ、そしてその場合、両者が正反対の立場をとることは、それぞれの「公」と「私」の概念の相違に源を発する君臣関係のとらえ方の相違によって説明される。

以上は初めに記したように、君臣相方それぞれが、かくあるべきであるという訓戒の中から導き出したものであり、これをそのまま歴史事実としてあてはめることはできない。しかし、これらが少なくとも当時の君臣相方の精神的基盤としてあったことは、確実である。

したがって、今後の課題として銘記しておくべきことは、このような諫言に対する志向が実際にどのような行動となつて現れたのかという点である。また小考において扱った相良氏の士道・武士道の論についても、氏とは別の視点からこれを補強したつもりである。が、しかし、士道はともかく、山本常朝の『葉隠』及びその他数編の著作だけによつて、これを武士道としてあたかも時の武士階級の思想を二分したごとく説明することは、若干の修正が必要とされるかもしれない。たまたまその時期に一個の特異な考え方が存在したことで、それが広く世に流布していたこととは別だからである。さらに、士道論者たちの中で諫言が受け入れられない場合どのように対処すべきかについて、山鹿素行のみが明確にしていた点も忘れてはならない。それを解明すると共に、武士道との差異を見る場合、そのような素行の思想がはたして士道論の典型として扱うことができるかどうか、その妥当性もより実証的に説明されなければならないであろう。

いずれにしても、諫言という行為が君臣相方から最も重要視されていた点は、近世武士道の思想構造を考察してゆく上でさらに究明されなくてはならないはずであり、先にあげた課題をも含めて歴史事実との検証が行われなければならない問題である。

注

- ① 『益軒全集』(益軒会編 国書刊行会) 卷三、四〇五頁。
- ② 且原益軒(一六三〇—一七一四)の著、著作年代不詳、天保十四年(一八四三)刊。
- ③ 『山鹿語類』(古川黄一編 国書刊行会) 卷二、八〇頁。『山鹿語類』は、山鹿素行(一六二二—一六八五)の学説をその門人らが集録したもの。寛文五年(一六六五)に成る。
- ④ 南部立庵(延宝の頃の人、延宝元年は一六七三年)の著、寛文六年に成る。
- ⑤ 『武士道叢書』(井上哲次郎・有馬祐政編 博文館) 卷中、一二二頁。
- ⑥ 同 右 一二二頁。
- ⑦ 同 右 一二二頁。
- ⑧ 山本常朝(一六五九—一七一九)の口述を田代陳基(一六七八—一七四八)が筆録したもの。享保元年(一七二六)に成る。
- ⑨ 『葉隠』(和辻哲郎・古川哲史校訂 岩波書店) 卷上、九六頁。
- ⑩ 『益軒全集』卷三、四〇一頁。
- ⑪ 同 右 四〇三頁。
- ⑫ 中江藤樹(一六〇八—一六四八)の著、寛永十七、八年(一六四〇—四二)頃になる。
- ⑬ 『中江藤樹(日本思想史大系)』(山井勇校注 岩波書店、四一—四二頁。
- ⑭ 同 右 四二頁。
- ⑮ 同 右 四二頁。
- ⑯ 『葉隠』卷上、二三頁。
- ⑰ 同 右 卷下、一七五頁。
- ⑱ 山本常朝の著、宝永五年(一七〇八)に成る。
- ⑲ 『葉隠全集』(中村郁一編 五月書房) 四八六頁。
- ⑳ 同 右 四八七頁。
- ㉑ 同 右 四八六頁。
- ㉒ 津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』(岩波文庫) 卷六、一〇一頁。
- ㉓ 武田左馬助信繁(信玄の実弟)によって、永祿元年(一五五八)に成った『古典既より子息長老江異見九十箇条之事』に、それが見られる。
- ㉔ 石井紫郎「近世の国制における「武家」と「武士」」(岩波、思想史大系『近世武家思想』所収) 参照。
- ㉕ 『近世武家思想』、三三頁。
- ㉖ 同 右 二二頁。
- ㉗ 石井紫郎、前掲論文参照。
- ㉘ 『近世武家思想』、三一頁。

③ 室鳩巢（一六五八—一七三四）の著、著作年代不詳、正徳五年（一七一五）刊。この著作を、主君側の立場で記されたものであるとみなす根拠は、これが江戸時代において徳川光圀（一六二八—一七〇〇）のものとして流布していたこと、及びいくつかの藩の家訓に採用されていた点による（石井紫郎、前掲論文参照）。

- ③① 『近世武家思想』、六八頁。
- ③② 天保四年（一八三三）に撰す。
- ③③ 『武士道叢書』巻中、五〇三頁。
- ③④ 著作年代不詳。
- ③⑤ 『近世武家思想』、一二二頁。
- ③⑥ 同 右 一二二頁。
- ③⑦ 同 右 一二三頁。
- ③⑧ 同 右 一二三頁。
- ③⑨ 同 右 一二二頁。
- ④① 同 右 一二三頁。
- ④② 相良亨『武士道』（塙書房）、九〇頁参照。
- ④③ 同 右 一一頁。
- ④④ 『山鹿語類』巻二、四一頁。

- ④⑤ 同 右 四三頁。
- ④⑥ 同 右 四四頁。
- ④⑦ 同 右 一三三頁。
- ④⑧ 『葉隠』巻上、一二九頁。
- ④⑨ 同 右 六四頁。
- ⑤① 同 右 一二九頁。
- ⑤② 『葉隠全集』、四八九頁。
- ⑤③ 山鹿素行の講義を門人が筆録したもの。明暦二年（一六五六）に成る。
- ⑤④ 『武士道叢書』巻上、二〇四頁。
- ⑤⑤ 『山鹿語類』巻二、一四頁。
- ⑤⑥ 『葉隠』巻上、三四頁。
- ⑤⑦ 同 右 巻下、二〇四頁。
- ⑤⑧ 『山鹿語類』巻四、二二頁。
- ⑤⑨ 「近世武家道徳における公私の問題」〔近世武家思想』月報四十四号所収）参照。
- ⑥① 『益軒全集』、三九四頁。
- ⑥② 『葉隠全集』、四八五頁。
- ⑥③ 『葉隠』巻上、一七頁。